



# TECNOLOGÍA, CUERPO Y TERRITORIO

NARCISA SINCHE M.

Con el auge de Internet, y como producto de un siglo y medio de luchas feministas, muchas mujeres en el mundo nos hemos apropiado de las tecnologías para establecer modos alternativos de protesta contra la violencia de género. El tsunami feminista de la cuarta ola, como lo llaman autoras como Nuria Varela (2020) o Gabriela Jauregui (2018), se caracteriza por el uso extensivo de la tecnología.

En América Latina las movilizaciones en torno al #MeToo, #8M, #NiUnaMenos, #AbortoLegal dan cuenta de este fenómeno social que ha interpelado a una diversidad de activistas feministas y a cientos de mujeres que no necesariamente pertenecen a grupos feministas formales.

Sin embargo, cuando revisamos los estudios e investigaciones académicas sobre el tema nos damos cuenta que existen tres tendencias: Primero, predomina un interés por cuantificar la participación, grupalidad, y la protesta online, es decir, importa más estudiar la viralización de hashtags, la cantidad de “compartidas”, “likes”, “comentarios” y “me gusta” de los grupos feministas en Twitter o Facebook, más allá de preguntarse cómo las mujeres llegaron a apropiarse de esas tecnologías o qué obstáculos tuvieron que atravesar para hacerlo.

Segundo, en la mayoría de estudios sobre apropiación tecnológica se prioriza un tipo de activismo feminista blanco y urbano, es decir, se evidencia una especie de universalización/homogeneización del feminismo en el capitalismo de plataformas, que invisibiliza otros activismos feministas que están marcados por la clase social, el territorio y las condiciones raciales de las mujeres.

Tercero, en la mayor parte de las investigaciones se habla sobre el uso de unas redes digitales comunes para la lucha feminista: Facebook, Twitter o Instagram, por parte de mujeres que habitan las grandes urbes o participan en las grandes marchas en las ciudades, reduciendo las apropiaciones tecnológicas a un solo tipo de prácticas, plataformas y dispositivos; y priorizando solo ciertos territorios de acción que invisibilizan los cuerpos y las luchas fraguadas en las periferias.

Entonces, frente a estas omisiones y tendencias, me interesa explorar las condiciones de posibilidad que ofrece el estudio de las mediaciones tecnológicas para visibilizar aquello que permanece oculto de la lucha feminista y para entender la manera en que pueden configurar la experiencia, el cuerpo y el territorio de las mujeres que construyen diferentes relaciones y tensiones con la tecnología.

Además, es necesario preguntarse por los procesos de apropiación tecnológica, a partir de las experiencias situadas de las activistas del Sur Global, quienes desde distintos lugares de frontera resisten frente al patriarcado. Es decir, importa la manera en que las tecnologías impactan en la vida cotidiana y moldean los cuerpos, territorios y las experiencias de las activistas de las periferias, y desde esta grieta deseamos vislumbrar la posibilidad de entender a la tecnología, más allá de su dimensión instrumental, como productora de subjetividades, como espacio de la subjetividad y el cuerpo porque son elementos que se ponen juego en el entramado del poder y la jerarquización (Egaña, 2013).

Entonces, ¿cómo se resiste desde la periferia?, ¿a través de qué herramientas?, ¿de qué modo las activistas se relacionan con esas herramientas en su vida cotidiana?, ¿de qué manera han impactado en sus cuerpos y territorios? Estas y otras interrogantes guiarán el desarrollo de este ensayo que no pretende dar respuestas absolutas, sino más bien abonar a la discusión de las apropiaciones tecnológicas para la lucha feminista, desde otras miradas, conceptos y lugares de enunciación.

Para ello, esta reflexión estará dividida en dos partes: Primero, abordaremos la genealogía de las teorías feministas de la tecnología para entender las relaciones históricas entre género y ciencia; y segundo, analizaremos cómo las nociones de medios y tecnología ayudan a entender la forma en que las experiencias, los cuerpos y los territorios de las mujeres pueden ser configuradas en el contexto de la Sociedad en Red.

## LAS TEORÍAS FEMINISTAS DE LA TECNOLOGÍA

Desde finales de la década de los 60 e inicios de los 70, surgió el análisis de la perspectiva de género en relación con la tecnología. La preocupación central fue escudriñar de qué forma las mujeres se relacionaban e implicaban con la tecnociencia. Entonces, destacaron dos posturas: por un lado, la del feminismo liberal que proclamaba el potencial liberador de la tecnología bajo la idea de que las mismas eran neutrales (tecnofilia); y la del feminismo radical que rechazaba la tecnología por considerarla instrumento de opresión y control de los cuerpos (tecnofobia).

Estas discusiones emergieron en países de Europa y Estados Unidos, y las diferentes etapas de la crítica feminista a la tecnología confluyeron entre las décadas del 70 y 80 del siglo XX (Perdonomo, 2016; González García, 1998) y se desarrollaron paralelamente con la segunda y tercera ola feministas (Vergés, 2013) en un contexto histórico determinado por la reestructuración del capitalismo y las tecnologías informacionales que reprodujeron unas lógicas excluyentes entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo (Castells, 1999).

En esa línea, los estudios sobre la acción colectiva de los movimientos feministas de la tercera ola, surgen a partir de los años 90 cuando las teorías feministas de la tecnología experimentaron un optimismo renovado con la aparición de las TICs (Vergés Bosch, Hache, & Cruells Lopez, 2011).

En esta época surgen el ciberfeminismo, el tecnofeminismo, el poscolonialismo, los feminismos queer, el xenofeminismo los cuales apuestan por un feminismo de la tecnología con sus propias potencialidades y fundamentos situados (Haraway, 1985; Plant, 1997; Faulkner, 2000; Fernández et al, 2002; Wajcman, 2004; Landström, 2007 como se citó en Vergués, 2013).

Sin embargo, los feminismos poscoloniales hacen varias críticas a estas teorías porque, primero, las acusan de universalizar las categorías de “género” y de “mujer”, dejando de lado, el papel de la historia y la cultura, así como la importancia de la clase, edad, raza, sexualidad, zona geográfica en la conformación de las necesidades, prioridades y experiencias que construyen las mujeres con las tecnologías (Wajcman, 2006). Y segundo, porque dichas teorizaciones provienen de unos feminismos hegemónicos, blancos, de clase media, en relación con unas tecnologías pensadas y producidas en los albores de la modernidad de EEUU y Europa, por lo tanto, no son adecuadas para repensar la relación entre las tecnologías y las mujeres del Sur Global.

Una de las corrientes feministas que ha sido ampliamente discutida en América Latina es el ciberfeminismo, que nació en el contexto europeo de la década de 1990, como una reacción ante el pesimismo de las feministas de la década de los años 80, para quienes la tecnociencia tenía una naturaleza inherentemente masculina.

En un primer momento, las generaciones de ciberfeministas de los años 90 mantenían una visión utópica y optimista sobre las tecnologías porque las contemplaban como herramientas liberadoras por las que serían capaces de borrar las desigualdades o las categorías de raza, clase o género.

En un segundo momento, el ciberfeminismo se vuelve más crítico, defiende la agencia y la acción política feminista para luchar contra la exclusión e invisibilización digital de las mujeres, pero rechaza la tendencia al determinismo tecnológico y los esencialismos de género (Sollfrank et al, 1999; Fernandez et al, 2002 como se citó en Vergés, 2013).

No obstante, la mayor parte de investigaciones latinoamericanas han puesto énfasis en la datificación de la lucha feminista, expresada en la viralización de hashtags, más allá del estudio de las experiencias situadas en torno a las tecnologías.

Así, existen estudios que exploran las prácticas comunicativas en torno a etiquetas como #NiUnaMenos, #VivasNosQueremos, #ViajoSola, #SeráLey, #NiñasNoMadres, que son generados y viralizados en plataformas como Facebook, Twitter, Youtube e Instragram (Piñeiro y Martínez, 2016; Esquivel, 2019; Molpeceres y Filardo, 2020; Zeifer, 2017; Pates, Logroño y Medina, 2017; Laudano, 2017;

Hernández Garza, 2021; Tarullo y García, 2019), y lo hacen a partir del concepto de feminismo del hashtag para reconstruir las protestas online en contra de la violencia de género.

Esto da cuenta de que los usos y apropiaciones de las redes sociodigitales para el activismo político feminista ha implicado el despliegue de múltiples estrategias, desde la convocatoria en las calles hasta la publicación de consignas, fotografías, videos, memes y hashtags. Y aunque las protestas feministas que surgen en clave de hashtags han logrado conectar las experiencias individuales, permitiendo que más usuarias y usuarios se involucren con las causas feministas y denuncien a sus agresores, no se ha problematizado lo suficiente sobre qué significa para las mujeres diversas la tecnología y las redes sociodigitales, qué clase de tecnología utilizan, qué esperan de ella, cómo se relacionan con la misma, es decir, cómo han construido sus vínculos de afecto, miedo, indiferencia o interés con la tecnología en su vida cotidiana; y qué limitaciones materiales más importantes afectan ese acceso.

Por tal motivo, en el siguiente acápite, proponemos aproximarnos a esta cuestión a partir de la noción de medios, cuerpos y tecnología porque intuimos que son aspectos que inciden en la configuración de las experiencias de las mujeres de las periferias

## MEDIOS, CUERPOS Y TECNOLOGÍA

En este trabajo reflexivo no asumimos una mirada inocente respecto a las tecnologías, y aunque reconocemos que no son neutrales, consideramos que su potencial para la lucha política ha sido resignificado por las mujeres de manera exponencial desde los años noventa, en contextos donde las redes horizontales de comunicación interactiva, permiten la emergencia de nuevos feminismos en red[1], en medio de la brecha digital, el hostigamiento y estigmatización de la política feminista.

Si hemos de aproximarnos a una posible definición sobre **tecnología** podemos decir que es más que un simple medio para hacer cosas, es un producto sociocultural en el que están insertas las TICs y los dispositivos con sus diferentes representaciones de masculinidad y femineidad (Gill, 2006). Es un producto sociomaterial, parte de un tejido social, que fusiona personas, significados culturales, artefactos y conocimiento (Wajcman, 2006).

Esta aproximación la tomamos del tecnofeminismo, que es un enfoque materialista y sociohistórico sobre los estudios sociales de la tecnología, propuesto por Judy Wajcman (2006), y que nos permite reflexionar, más allá de estar a favor o en contra de la tecnociencia, sobre “cómo implicarse estratégicamente con la tecnociencia sin dejar de ser su principal crítica” (p.162). Esta mirada nos dice que el género y los procesos de producción y consumo de las tecnologías son mutuamente constitutivas e impactan de manera diferenciada a hombres y mujeres (Wajcman, 2006, 2012; Haraway, 2004; Cockburne y Ormrod, 1993).

Bajo este paraguas teórico pretendemos tejer varios entrecruces entre la noción de medios-mediaciones, cuerpos y tecnología. La idea es proponer un diálogo de saberes entre los aportes teóricos y las dimensiones sociales y materiales de la lucha feminista en un contexto mediado por las TICs.

Según Peters (2015), **los medios** proveen condiciones para la existencia. Es decir, son infraestructuras del ser, a través de las cuales actuamos y somos. No sólo son portadores de carga simbólica, sino también artífices de la existencia. Por su parte, McLuhan (1984) describe a los medios como extensiones y autoamputaciones del cuerpo humano. En ambas nociones de medios incluimos a las TICs y dentro de ellas, a las redes sociodigitales. Y aunque no entraremos en detalles respecto a las diferencias entre viejos y nuevos medios, Manovich (2005) menciona que los nuevos medios son viejos medios que han sido digitalizados.

Volviendo a Peters (2015), el autor menciona que cada medio tiene una gramática particular, una serie de protocolos subyacentes parecidos a un lenguaje para organizar el mundo y que los nuevos medios pueden tanto ampliar como violentar los cuerpos de quienes se acoplan a ellos.

Frente a lo dicho, debemos apuntar varios cuestionamientos. Por un lado, si los medios son extensiones e infraestructuras de nuestro ser ¿cómo es que las mujeres se apropian de unas tecnologías que supuestamente serían inherentes a ellas? Hay que tomar en cuenta que la apropiación comúnmente ha sido concebida en relación con algo que está por fuera y no nos pertenece. Y si volvemos al tecnofeminismo, la tecnología ha sido históricamente de dominio masculino porque se la asoció con maquinaria industrial, lo que restó importancia a las tecnologías desarrolladas por mujeres como la puericultura, el tejido, la horticultura, etc.

Por otro lado, en un contexto como el mexicano donde asesinan a **11 mujeres al día**, no es muy difícil imaginar que ni nuestras vidas ni nuestros cuerpos nos pertenecen, por lo tanto, sí estamos obligadas a “apropiarnos” de lo que no nos pertenece, o quizás “reapropiarnos” de lo que nos quitaron, o en términos

más subversivos **“desapropiarnos”**, como dice Cristina Rivera (2013) ya que, más allá de “volver propio lo ajeno, regresándolo así al circuito del capital y de la autoría a través de las estrategias de apropiación” (p. 21) es necesario desapropiarse para desposeerse del dominio de lo propio o de la propiedad que ha sido históricamente exclusiva de lo masculino.

Aunque no coincidimos con algunos argumentos de Peters (2015) eso no quiere decir que descartemos todas sus aportaciones. Estamos de acuerdo en que los nuevos medios pueden tanto ampliar las posibilidades como violentar los cuerpos de quienes se acoplan a ellos, y quién más que las mujeres para experimentarlo.

Esto no significa que asumamos una visión tecnofóbica o pesimista sobre la tecnología, pero es importante mencionar que, pese a que los espacios digitales se han convertido en lugares de resistencia para la lucha contra la violencia de género, en el ciberespacio también se reproducen los patrones de desigualdad, dominación, exclusión y violencias del mundo social, lo que tiene graves consecuencias en las condiciones materiales de acceso y uso de las tecnologías por parte de mujeres racializadas, mestizas, indígenas o lesbianas que habitan las periferias en el Sur Global.

La violencia y brecha digital de género o la discriminación algorítmica son expresiones del capitalismo de plataformas y el colonialismo de datos que refuerzan modelos extractivos de explotación de recursos, afectación a la naturaleza, violación de los derechos humanos, discriminación cultural y digital (Ricaurte, 2019), que trae como consecuencia la vulneración de los cuerpos, afectos y territorios.

No todos los cuerpos o territorios se vulneran por igual. Y la vulneración también pasa por la invisibilización de las experiencias y las personas. La "miopía de la visible" (Melucci, 2010) que se reproduce cuando solamente alcanzamos a ver las características mensurables de la acción colectiva e ignoramos los procesos que están detrás. O cuando los medios ocultan determinados hechos sociales, mostrando contenidos muy diferentes a los que tendrían que mostrar.

Esto lo podemos evidenciar a través de las imágenes que circulan en redes sociodigitales por parte de algunos medios digitales y usuarixs, cuando luego de las grandes marchas organizadas por las colectivas feministas, especialmente en Ciudad de México, se preocupan más por mostrar los “destrozos” del patrimonio público y monumentos o los enfrentamientos entre feministas y policías, que en visibilizar la diversidad de mujeres que luchan y sus exigencias para lograr una vida sin violencia.

**La imagen** es un artefacto, un dispositivo de mediación entre el ser humano y el mundo (Ruiz, 2017). Según Mitchell (1994) la imagen es un vector, un medio o un operador decisivo para nuestras prácticas contemporáneas y para nuestras formas de conocimiento. La imagen es un encuentro de medios, ella misma es un medio, es una superficie en la que se encuentran los medios, por lo que podemos apropiarnos de ella.

Por lo tanto, en un mundo plegado de imágenes faltantes ¿cuáles son los valores y las ideologías que se reproducen y legitiman respecto a la lucha feminista?

En la última marcha desarrollada el 8 de marzo de 2022, en Ciudad de México, las imágenes que circularon en Facebook, Twitter e Instagram no eran las imágenes que estábamos acostumbrados a ver y tampoco eran las que esperaban ver o generar los detractores del feminismo, incluido el gobierno mexicano. Lucía Lagunes (2022) refiere que, a pesar de las “descalificaciones y afirmaciones gubernamentales de supuestos grupos preparados para generar una violencia de dimensiones extremas en la Ciudad de México, el movimiento feminista evidenció la madurez de su organización, que, construyó una movilización masiva con exigencias claras, música, danza...”. De modo que, si querían las imágenes de un feminismo vandálico o incendiario, no lo lograron. Eran más inspiradoras las imágenes de mujeres encapuchadas entregando rosas y abrazando a las policías. O las imágenes de miles de mujeres con carteles y consignas feministas confundiendo entre las jacarandas por toda la Avenida Reforma.





Sin embargo, aún en esas imágenes que nos llenan de esperanza, hay imágenes que faltan. Ese mismo día, incluso mucho antes, desde el 6 de marzo, varias colectivas y agrupaciones feministas del Estado de México organizaron en conmemoración al Día de la Mujer, varias marchas y actividades culturales en municipios como Chalco, Ecatepec, Nezahualcóyotl y otros, pero las imágenes de las mujeres que resisten desde las **periferias**[2] no fueron las que aparecieron en las portadas de los periódicos o en los informativos de los canales de televisión.

Por su parte, las colectivas Tejiendo Redes Feministas desde la Periferia, Mujeres Despiertas, Cámara Violeta y Brujas de los Volcanes organizaron una marcha y encuentro feminista en Chalco el 6 de marzo de 2022. Semanas atrás convocaron por Facebook a quienes deseaban sumarse con propuestas de conversatorios y les escribí para dirigir uno sobre “Mujeres y tecnologías”. Durante la jornada hicieron transmisiones en vivo de las actividades, publicaron fotografías de las marchas, carteles, consignas, talleres y conversatorios.

Como mujer extranjera que vive en Ciudad de México tenía miedo de ir a la periferia. Mis amigas mexicanas me decían que el Estado de México es demasiado peligroso para las mujeres y que por lo tanto debía tener mucho cuidado. Las estadísticas lo dicen, el Estado de México encabeza la lista de entidades con mayor número de feminicidios con 145 víctimas; Jalisco, Veracruz, la Ciudad de México y Nuevo León completan la lista de estados más violentos para las mujeres (El Economista, 2022).

Durante el viaje que duró una hora y media, estaba muy preocupada en cómo regresaría a casa, con quién y cómo. Pero una vez que llegué al punto de encuentro de la marcha, me sentí acogida y acompañada por las organizadoras y participantes del encuentro y esos temores fueron desapareciendo. Vivimos una jornada maravillosa, muy emotiva, llena de arte, música, performance, pero también de llanto e indignación cuando escuchamos a las madres de víctimas de feminicidio contar su calvario y exigir justicia.

Aunque todas teníamos motivos comunes para reunirnos, las formas de resistencia en la periferia son distintas ¿Cómo se resiste desde la periferia? ¿Con qué herramientas? Claudia, una joven de 35 años, que vive en Valle del Chalco, me dijo que para ella las tecnologías no eran indispensables porque las herramientas para resistir las encontraba en su red de amigas y en su propio cuerpo. Me mostró la consigna que tenía en su cartel y que la había tomado de la investigadora Franchesca Gargallo “La amistad entre mujeres es un acto revolucionario”. Gaby de 27 años comenta que si no fuera por las redes sociodigitales muy difícilmente podría promocionar sus emprendimientos artísticos, pero que aún con todo lo positivo que puede encontrar en las tecnologías, eso no soluciona los problemas que tienen que enfrentar las mujeres en sus distintos territorios. Para las mujeres de las periferias el solo hecho de estar vivas es haber contado con suerte, por eso se cuidan entre ellas, se cuidan a sí mismas, y su cuerpo es el principal campo de batalla.





**La red de amigas y el propio cuerpo son herramientas de resistencia en las periferias de Ciudad de México.**



Entonces, ¿cómo se resiste desde las periferias? podría decirse que a través la red de amigas y el propio cuerpo. En el Estado de México quienes experimentan y asumen las implicaciones de ser mujeres mestizas, indígenas y racializadas todo el tiempo deben poner el cuerpo para sobrevivir, resistir y actuar sobre las problemáticas sociales y de violencia de género que atraviesan desde sus diferentes lugares de enunciación. También son productoras de imágenes, porque a través del cuerpo se puede proyectar y producir imágenes, sin embargo, la sociedad y la justicia, se niega a verlas, inclusive el discurso *mainstream* de los feminismos de las grandes ciudades las invisibiliza, pero ellas siguen resistiendo aunque no las veamos.

Poner el cuerpo siendo una mujer en Ciudad de México puede significar y representar una experiencia diferente a ser mujer en el municipio de Ecatepec. Viajar en metro o camión, ir al tianguis o caminar por las calles tiene distintas implicaciones cuando eres mujer y vives en los bordes de las ciudades.

En este sentido, el cuerpo y la tecnología son mediaciones que determinan y configuran la experiencia de las mujeres. El cuerpo, concebido desde las mediaciones sociales (Martín Serrano, 1977), puede ser un “artefacto con capacidad de articular las prácticas comunicativas, los movimientos sociales, las diferentes temporalidades

y la pluralidad de matrices culturales” (Martín Barbero, 1987 como se citó en Sola-Morales, 2013, p. 44). El cuerpo es medio y mediación que fusionado con las tecnologías, a lo cyborg (Haraway, 1985), puede concebirse como un artefacto interdiscursivo “donde confluyen diferentes códigos y se construyen, con más o menos capacidad de acción y autoconsciencia, diversos significados” (Torrás, 2004, p. 11), incluida la propia identidad ya sea individual o colectiva.

El cyborg es un híbrido de máquina y humano, es un mito político de lucha feminista, es una figura situada, que necesita conectar y formar coaliciones, “a través de las diferencias raciales, étnicas, nacionales (...) que generan lenguajes y posibilidades de conexión a partir de otras historias locales y otras situaciones políticas”(Haraway, 1995, p. 50).

Por lo tanto, los nuevos medios como expresiones del ser pueden configurar los cuerpos y las experiencias situadas de las mujeres, quienes en función de sus interseccionalidades (raza, sexo, género, clase social, edad, zona geográfica) construyen diferentes representaciones y relaciones en torno a la tecnología y a los espacios que habitan.

## SEGUNDA PARTE

En esta segunda parte de mi análisis, intentaré tejer diálogos entre las teorías anteriormente mencionadas para proponer una reflexión a múltiples voces en torno a las nociones de imagen, medio y cuerpo con el propósito de entender las implicaciones y condiciones de las luchas feministas en la periferia.

Como lo señalé, líneas arriba, la imagen es un artefacto, un dispositivo de mediación entre el ser humano y el mundo (Ruiz, 2017), sin embargo, estoy de acuerdo con Hans Belting (2005) respecto a que en torno a la imagen y su funcionamiento existen concepciones diferentes y contradictorias.

Aunque comúnmente pensamos que imagen y medio son inseparables, las imágenes no son simplemente producidas por sus medios. Por un lado, el qué de una imagen es diferente al cómo se transmite el mensaje de dicha imagen, y por ello, el cómo está condicionado por el medio visual en el que reside la imagen (Belting, 2005). “No hay imágenes visibles que lleguen a nosotros sin mediación. Su visibilidad descansa en su particular medialidad, que controla la percepción de las mismas y crea la atención del espectador” (Belting, 2005, p. 304).

En esa línea, los medios de comunicación tradicionales y las TICs usan técnicas simbólicas a través de las cuales transmiten imágenes y las imprimen en la memoria colectiva (Belting, 2005).

Si bien, habíamos mencionado que hay imágenes que faltan cuando nos referimos a las luchas feministas en las periferias (porque las imágenes que predominan en los medios digitales y tradicionales son las del activismo feminista que tiene lugar en las grandes urbes), esto no quiere decir que las activistas de las periferias no las produzcan.

De hecho, producen y poseen imágenes porque a través del cuerpo se puede producir y proyectar imágenes, ya que “los cuerpos sirven como un medio vivo que nos hace percibir, proyectar o recordar imágenes y también permite a nuestra imaginación censurarlas o transformarlas” (Belting, 2005, p. 308).

Aunque el cuerpo es un medio vivo para proyectar imágenes, existen colectivas feministas que producen imágenes para que sean proyectadas en los medios de comunicación tradicionales o el espacio digital, pues la visibilidad forma parte de sus prácticas y estrategias comunicativas, las cuales a veces incluyen comunicados, pronunciamientos, pero también la viralización de hashtags y la creación de contenido para conseguir mayor cantidad de “me gusta” o compartidas.

Es decir, en esos casos, el uso y apropiación de las redes sociodigitales para la lucha política podría desembocar en **una disputa por la visibilidad** que depende de la medialidad, en tanto las nuevas tecnologías pueden constituirse en ensamblajes

tecnoculturales (Langlois, 2011) que no sólo inciden en las dinámicas de acción colectiva de los movimientos sociales (Milán, 2015), sino que además, permite a las activistas feministas disputar la producción y proyección de imágenes en el ciberespacio y la memoria colectiva.

Una disputa que tiene lugar en escenarios híbridos dominados por la hegemonía de los medios tradicionales y los medios digitales, que en lugar de comunicar, transmiten imágenes distorsionadas de ellas o muchas de las veces ni siquiera las visibilizan. Y hablamos de transmitir porque la transmisión implica que alguien ejerce el poder y controla la circulación de las imágenes (Belting, 2005).

En este sentido, la política de las imágenes está basada en la medialidad y por lo tanto, las redes de Internet y los medios de los movimientos sociales les permite a algunas colectivas o activistas feministas construir sus propias representaciones e incidir en la percepción de los usuarios o audiencias (Belting, 2005). La representación está destinada a gobernar la percepción, pero no hay simetría entre ambas, “no hay automatismo en lo que percibimos y en cómo lo percibimos, a pesar de todos los intentos por demostrar lo contrario” (Belting, 2005, p.316).

Sin embargo, la percepción también puede estar orientada a resistir las pretensiones de la representación hegemónica. Y en este sentido, la disputa por la visibilidad y la política de las imágenes podría buscar **la destrucción o la subversión de las imágenes “oficiales”** sobre la lucha feminista que circulan en Internet. La subversión de unas imágenes o discursos que intentan homogeneizar la resistencia de las mujeres y blanquear las tecnologías y el feminismo.

En esta línea, podríamos nombrar a varias colectivas feministas como Brujas del Mar, Vivas Nos Queremos Neza, Mujeres de la Periferia para la Periferia o Brujas de la Paz, cuyo trabajo se centra en las periferias y está arraigado en acciones concretas con la comunidad, pero a su vez se difunde por redes sociodigitales por medio de imágenes de sus plantones para exigir justicia por las desaparecidas, las mujeres víctimas de feminicidios o las activistas detenidas por la policía, etc. También comparten convocatorias a talleres, encuentros, bazares y actividades con las cuales buscan reunir fondos para ayudar a las víctimas de violencia de género.

La mayoría de estas colectivas hacen uso de las redes sociodigitales para comunicar o difundir parte de su lucha política e incidir en la percepción de la sociedad civil frente a la violencia machista que acaba con la vida de miles de mujeres en México, pero ni sus vidas ni sus luchas giran en torno a las tecnologías porque su trabajo y compromiso político

está en las calles y en el acompañamiento mutuo entre mujeres.

Por otra parte, existen colectivas feministas que a más de disputar la producción y visibilidad de las imágenes intentan desmontar los soportes de las imágenes a partir de la subversión de los medios como materialidad, es decir, de la infraestructura y el código patriarcal de las tecnologías, desapropiándose de ellas para asignarles otros usos, sentidos y significados.

Por ejemplo, las hackfeministas y los movimientos feministas por la cultura del software libre, pero también las activistas de GynePunk que elaboran instrumentos de salud sexual con “basura” tecnológica para elaborar y “autoaplicarse pruebas papanicolau, entre otras formas de biohacking, y que se inspiran en formas de desapropiación de herramientas en comunidades marginales en la India, para usarlas como forma de conocernos desde nuestras propias habilidades” (Jauregui, 2018, p. 97).

Otro ejemplo lo encontramos en el proyecto de Personas Desaparecidas o Femicidios en México creado por María Salguero, geofísica y activista, quien a través de una página web hace un registro diario de los feminicidios categorizados por distintos parámetros (Ricaurte, 2019). También, el colectivo “Madres Coraje” de Nuevo León (Monterrey-México) que a través de rifas y otras actividades recaudan fondos para adquirir drones y equipos informáticos, aprenden a utilizarlos y emprenden en la búsqueda de sus hijos e hijas, llegando a descubrir cientos de fosas y poniendo al descubierto la ineficiencia y la inoperancia del Estado.

Entonces, cuando hablamos del uso y desapropiación de las tecnologías para la lucha feminista se pone en disputa la visibilidad de las imágenes a partir de ciertas estrategias en redes, pero también se ponen en juego los medios que las hacen visibles.

Por otra parte, es importante reconocer que existen colectivas y activistas que producen imágenes permanentemente, pero su objetivo final es no ser visibles en las plataformas o los medios, porque su política de las imágenes es justamente la **no visibilización**; y como tal, la medialidad será resignificada a través del lenguaje que transmite imágenes verbales las cuales necesitan del cuerpo para llenarlas de experiencia y significado personal (Belting, 2005).

## CUERPO Y MEDIO VIVO

Gabriela Jaugueri (2018) dice que cuando la visibilización se ha convertido en una obsesión, “se busca hablar incluso de que a veces **el no ser vista puede ser la mejor forma de ser libre** (...) Y, siempre en medio, la palabra como herramienta política” (p.10).

Esta reflexión nos habla de otras resistencias y luchas que no se fraguan en el espacio digital o las redes de Internet, sino a partir del cuerpo, la palabra y otro tipo de medios. En este sentido, si nosotras poseemos y producimos imágenes es porque los **cuerpos sirven como un medio vivo** en tanto nos permiten percibir, proyectar y recordar imágenes, más aún, si tomamos en cuenta que la memoria figura como un archivo de imágenes (Belting, 2005). Producimos imágenes visibles a través de los cuerpos, pero el cuerpo se encuentra determinado por relaciones de poder y se convierte en fuerza útil cuando es productivo y sometido (Foucault, 2002). Específicamente, los cuerpos femeninos se hallan sujetos a un control de sí mismos y de los demás, a través de técnicas de control y disciplinamiento que apuntan a la construcción de cuerpos dóciles. No obstante, los cuerpos también se revelan y demuestran su capacidad de desafío, subversión y transformación. “El cuerpo es una encrucijada intertextual, un efecto de los discursos de poder que lo materializan y, al mismo tiempo, un campo de batalla para la reproducción de –y la resistencia a– un orden establecido por estos discursos” (Torras, 2004, p. 10).

Meri Torras (2004) sostiene que el cuerpo en el siglo XXI es todo menos una certeza, porque es mutante, por lo tanto ¿Cómo habitamos en el cuerpo que somos o que tenemos? ¿Cómo se presenta y nos representa? ¿Qué puede decir y qué no puede decir? ¿Cuáles son las categorías que lo vuelven visible? (Torras, 2004 ) y ¿de qué cuerpos hablamos cuando nos referimos a las activistas de las periferias?

Los cuerpos de las mujeres han sido los repositorios de las violencias machistas, clasistas y racistas (Jauregui, 2018) y habitan en lugares de frontera donde existen heridas abiertas que atraviesan los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo, localizadas y situadas en espacios de colonización y violencia estructural (Anzaldúa, 2016).

Las activistas de las periferias habitan territorios violentos, hostiles, inseguros y socialmente estigmatizados. Aprendieron a sobrevivir en cuerpos de mujeres racializadas, a transitar con rabia y miedo en las calles y en la escuela.

Aprendieron a autodefenderse de la violencia y a cuidarse entre mujeres; a gritar y a protestar en contra de las desapariciones y los feminicidios de sus amigas o desconocidas.

Sus cuerpos han resistido por mucho tiempo la cultura de la violación y la explotación. Son cuerpos cansados de cruzar largas distancias en camión o metro hasta la Ciudad de México para ganarse la vida trabajando durante el día, mientras que en la noche regresan a las periferias para seguir trabajando en el cuidado de sus hijos o familiares.

A la vez, son cuerpos que escenifican performances a través del arte y la música. Son cuerpos portadores de una **identidad colectiva** en tanto representan una cultura determinada como resultado de la etnia (Belting, 2005), el género, la sexualidad, la raza, la edad y la ubicación geográfica. De modo que, las imágenes que producen las activistas de las periferias a través de sus cuerpos combatientes son imágenes que se hacen visibles en la vida cotidiana y que nos invitan a repensar las políticas feministas en función de las implicaciones de los cuerpos con la materialidad textual, los cuerpos en “su condición de artefacto interdiscursivo donde confluyen diferentes códigos y se construyen, con más o menos capacidad de acción y autoconsciencia, diversos significados” (Torras, 2004, p.11).

Esto quiere decir que las activistas producen imágenes no únicamente a través del cuerpo, sino también **por medio del lenguaje** que transmite imágenes verbales cuando convertimos las palabras en imágenes mentales propias. Es decir, las palabras estimulan la imaginación y ésta a su vez las transforma en las imágenes que significan (Belting, 2005).

Por lo tanto, “el lenguaje está ligado al cuerpo que como medio vivo lo habla, mientras que el lenguaje escrito se retira del cuerpo y se repliega en un libro o un monitor, donde no escuchamos unavoz, sino que leemos un texto” (Belting, 2005, p. 308).

Entonces, si el cuerpo y el lenguaje se articulan para producir imágenes ¿cómo entender la relación entre el cuerpo y el lenguaje cuando hablamos de la producción de imágenes que son visibilizadas en Internet? ¿cómo pensar estos cuerpos a través las pantallas? ¿qué implica poner el cuerpo en el medio? Para abonar a esta discusión recurrimos a la figura del cyborg propuesto por Donna Haraway (1995) porque la conciencia cyborg puede ser entendida como la encarnación tecnológica de una forma particular y específica de conciencia opositiva que varias autoras denominan como “conciencia mestiza” o subjetividades situadas en el Sur Global o Tercer Mundo (Saldoval, 2004).

El cyborg es un híbrido de máquina y humano, es un mito político de la lucha feminista, es una figura situada que necesita conectar y formar coaliciones, “a través de las diferencias raciales, étnicas, nacionales (...) que generan lenguajes y posibilidades de conexión a partir de otras historias locales y otras situaciones políticas” (Haraway, 1995, p. 50).

El cyborg articula la complejidad de la experiencia de las mujeres con las tecnologías de la escritura, sin embargo, los efectos ideológicos y materiales de los avances tecnocientíficos modifican dichas experiencias y, por lo tanto, el mito del cyborg constituye un instrumento para reconstruir los cuerpos y los metarrelatos a partir de las tecnologías de la escritura.

Esto significa que las mujeres aprenden a habitar los espacios digitales y móviles. Aprenden a leer y escribir contra un código único de significados ensamblados dentro un sistema excluyente y dominante, a través de tecnologías de la escritura que permiten decodificar las experiencias contemporáneas de las mujeres y articular nuevas y diversas afinidades para la lucha política (Haraway, 1995).

El cuerpo, el lenguaje y las imágenes mutan o coalicionan en cuerpos cyborgs que experimentan la injusticia y las brechas, y conviven con la precariedad de las máquinas, cyborgs marcadas y cruzadas por la lucha de clases, la xenofobia y el racismo (Egaña, 2013). Por eso, cuando nos preguntamos qué supone para las activistas de las periferias poner el cuerpo en el medio (más allá de la simple visibilización) volvemos a reflexionar sobre las nociones de cuerpo y lenguaje.

El lenguaje es una de las tecnologías más antiguas. Y aunque hablamos y escribimos en una lengua legada del colonialismo (Jauregui, 2018) las mujeres de las periferias están reescribiendo el código, hackeando el lenguaje o creando lenguajes específicos para estos espacios, donde las colectivas trabajan con la comunidad, con niños, adultos mayores, escuchándose, “respetando su diversidad e incluso acordando en sus desacuerdos desde el más profundo respeto y haciendo uso de uno de los gestos políticos más relevantes: **la escucha**” (Jauregui, 2018, p. 93).

Estos modos de resistencia o formas “cyborg” de resistencia (Sandoval, 2004) nos llevan a sostener que lo cyborg no es solo una estética, sino sobre todo, “una experiencia adolorida por la materialidad tecnológica” (Egaña, 2013) que permite junto con el lenguaje alterar los lugares y el devenir del sistema, porque se trata de resignificar unas herramientas para escapar al mundo de la producción hegemónica de imágenes con base en las destrezas y prácticas del “hagámoslo entre nosotras” que son propias de las tecnologías comunales.

[1] A partir de los estudios de comunicación y cultura digital, Fotopoulou (2016) usa el concepto de “feminismo en red” como una construcción ideológica que expresa el compromiso político de las mujeres y su acción participativa facilitada por las redes sociodigitales.

[2] El término “periferia” remite a la descentralización de la vida cotidiana y las luchas de las activistas mexicanas, quienes acuerpan sus vidas en distintos territorios que están fuera de los epicentros económicos y discursivos (sean estas periferias urbanas, estados o comunidades indígenas)

## BIBLIOGRAFÍA

- Alloa, E. (2016). Iconic Turn: A Plea for Three Turns of the Screw. *Culture, Theory and Critique*, 57(2), 228-250.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* Trad. Carmen Valle. España: Capitán Swing.
- Belting, H. (2005). Image, medium, body: A new approach to iconology. *Critical inquiry*, 31(2), 302-319.
- Castells, Manuel (1999) *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura: La sociedad Red*, México, Siglo XXI.
- Egaña Rojas, L. (2013). *Tecnofeminismo. Apuntes para una tecnología transfeminista (Versión 0.3)*. Miriam Solá, Elena Urko (comps.): *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta, 313-323.
- Esquivel, D. (2019). Construcción de la protesta feminista en hashtags: aproximaciones desde el análisis de redes sociales. *Comunicación y medios*, 28 (40), 184-198.
- Fotopoulou, A. (2016). Digital and networked by default? Women’s organisations and the social imaginary of networked feminism. *New Media & Society*, 18(6), 989-1005.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar: nacimiento de una prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Torras, M. (2004). Cuerpos, géneros, tecnologías. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 9-12.
- Gill, R. (2006). *Gender and the Media*, Cambridge, Polity Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jauregui, G. (2018). Herramientas desobedientes. En G. Jauregui (Ed), *Tsunami* (pp. 87-99). Sexto Piso.
- Laguna, Lucía (10 de marzo de 2022). No lograron la foto de un movimiento feminista incendiario. *Cimac Noticias*. Disponible en: <https://cimacnoticias.com.mx/2022/03/10/no-lograron-la-foto-de-un-movimiento-feminista-incendiario>
- Langlois, G. (2011). Meaning, semiotecnologies and participatory media. *Culture Machine*, 1-27.
- Laudano, C. (2017). Movilizaciones #NiUnaMenos y #VivasNosQueremos en Argentina. entre el activismo digital y #ElFeminismoLoHizo, Seminario Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis.
- Manovich, L. (2005). *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación: la imagen en la era digital*. Barcelona: Paidós.
- Martín Barbero, J. (1987): *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.
- Martín Serrano, M. (1977): *La mediación social*. Madrid: Akal.
- Melucci, A. (1996). The process of collective identity. En A. Melucci, *Challenging codes. Collective action in the information age* (pág. 70). New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Mitchell, W. J. T., y Hansen, M. B. N. (2010). *Critical terms for media studies*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Milán, S. (2015). From social movements to cloud protesting: the evolution of collective identity. *Communication & Society*, 887-900.

# BIBLIOGRAFÍA

- Molpeceres, S., & Filardo, L. (2020). Llamamientos feministas en Twitter: ideología, identidad colectiva y reenmarcado de símbolos en la huelga del 8M y la manifestación contra la sentencia de "La Manada". *Dígitos. Revista de Comunicación Digital*, 6, 55-78.
- Pates, G.; Logroño, S. y Medina, D. (2017). Discursividades y violencias: la (re)apropiación de la consigna #NiUnaMenos en Twitter. *Actas De Periodismo y Comunicación*, 3 (1).
- Peters, John Durham. "Understanding Media". En *The Marvelous Clouds : Toward a Philosophy of Elemental Media*. 2015, pp. 13-52.
- Ricaurte, P. (2019). Data epistemologies, the coloniality of power, and resistance. *Television & New Media*, 20(4), 350-365.
- Rivera, Cristina. (2013). *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Mexico City: Tusquets Editores.
- Ruiz, P. (2017). Construyendo identidades feministas en la red. Análisis crítico de las prácticas discursivas institucionales y no institucionales en el contexto universitario. *Discurso & Sociedad*, (4), 704-736.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In *Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras* (pp. 81-106).
- Sola-Morales, S. (2013). El cuerpo y la corporeidad simbólica como forma de mediación. *Mediaciones sociales*, 12, 42-62.
- Vergés Bosch, N. (2013). *Teorías Feministas de la Tecnología: Evolución y principales debates*.
- Vergés Bosch, N., Hache, A., & Cruells López, E. (2011). Indagando en la relevancia de Internet en el acceso, uso y deseos de las TIC por parte de las mujeres en las TIC. *Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*,
- Wajcman, J. (2006). *El tecnofeminismo*. Universitat de València.
- Wajcman, J. (2012). TIC e inequidad:¿ ganancias en red para las mujeres?. *Revista Educación y Pedagogía*, (62), 117-134.
- Zeifer, B. (2020). Hashtagtivismo: los efectos políticos del hashtag en el caso de #NiUnaMenos. *Revista Democracia Participativa*, n. 2, Vol. 1. <https://www.dparticipativa.org/single-post/2020/04/20/hashtagtivismo-los-efectos-pol%C3%ADticos-del-hashtag-en-el-caso-de-niunamenos>